

ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ КАТЕГОРІЇ РЕАЛЬНОСТІ
В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ МОДЕРНІЙ ФІЛОСОФІЇ

У статті аналізується нове розуміння категорії реальності в континентальній та британській філософії XVII та XVIII століть. Показано, що у філософії британського емпіризму схоластичну подвійність «формальної» та «об'єктивної» реальності заступає інша подвійність: «реальність речей» проти «реальності ідей», яку в англійській філософії послідовно обстоює Локк і якої намагається позбутися Барклі. Згодом у Х'юма виникає ще інша подвійність, яка по суті є подвійністю «перцептивної» та «концептуальної» реальності і яку згодом відтворить Кант у своєму протиставленні «*realitas phaenomenon*» та «*realitas noumenon*».

Цю статтю присвячено опису трансформації поняття «реальність» в контексті західно-європейської філософії XVII – XVIII століть. «Якими є нові смисли, що ними наділено поняття реальності в контексті модерного філософського світогляду?» – такою є постановка проблеми даної статті в загальному вигляді. Вирішення цієї проблеми дозволить краще уявити собі розвиток європейської філософії Нового часу. Таким є зв'язок вказаної проблематики з актуальним науковим завданням у вітчизняній історії філософії взагалі та історії онтології зокрема. Розв'язання даної проблеми у вітчизняних дослідженнях та публікаціях започатковано не було, оскільки категорія «реальності» традиційно не розглядалася тут як проблемна, а просто вживалася у сталих смислових опозиціях на кшталт «реалізм/ідеалізм», «реальне/ідеальне», «об'єктивна/суб'єктивна реальність» тощо. Щодо зарубіжних досліджень, то оглядові роботи з історії терміна «реальність» там також відсутні. Окремі етапи цього розвитку вивчаються вельми докладно і налічують власну багату історію наукового пошуку (концепт «реальність» у середньовічній філософії, зокрема в традиції Дунса Скота; переосмислення поняття «реальності» у Декарта; започаткована в німецькій класичній філософії концептуальна пара *Realität/Wirklichkeit* / «реальність/дійсність»); проте зазначені епізоди в історії поняття «реальність» мало пов'язуються між собою, особливо на відстані від другого з них (Декарт) до третього (німецька філософська класика). **Мета даної статті** – заповнити цю дослідницьку лаку, простеживши трансформації поняття «реальність» насамперед в британській філософії кінця XVII – першої половини XVIII століття. Далі в статті міститься виклад основного матеріалу дослідження з обґрунтуванням отриманих наукових результатів.

Спостереження показують, що у філософії Декарта розуміння «реального» коливається насамперед у діапазоні між успадкованим від схоластів розумінням «реального» як «досконалого» і успадкованим від них же розумінням «реального» як ознаки справжнього буття, повноти якого будь-що існуюче набуває саме мірою своєї реальності. Це, зокрема, добре ілюструє пояснювальний зворот «*contiennent en soi (pour ainsi parler) plus de réalité objective, c'est-à-dire participent par représentation à plus de degrés d'être ou de perfection*» («...містять у собі більше об'єктивної реальності, себто беруть участь через репрезентацію у вищих рівнях існування або досконалості»)¹, доданий Декартом до авторизованого французького перекладу його *Meditationes* [1, с. 437-438]. Варто підкреслити, що ознака «об'єктивної реальності», попри очікування більшості сучасних читачів, тут цілком справедливо застосовується не до речей, а до ідей, які мають цієї реальності рівно стільки,

¹ Тут і надалі усі переклади іншомовних цитат належать автору статті, якщо у примітці до цитати не вказано інше.

скільки досконалості та повноти існування міститься у тому об'єкті, репрезентацією якого в розумі і є та чи інша ідея. Втім, у філософському контексті XVII століття цей слововжиток, ще цілком прийнятний для сучасних Декартові докторів Сорбони (адже їм насамперед і адресувалися *Meditationes*), був сприйнятий як дивацтво вже Томасом Гоббсом, іншим сучасником Декарта, вихованим у значно менш просоченій схоластикою традиції британського беконіанства. «*Prætera consideret denuo D.C. quid velit dicere plus realitatis*», – радив своєму опоненту Гоббсу у своїй оприлюдненій Декартом критиці *Meditationes*. – «*An realitas suscipit magis & minus?*» («Понад те, доктору Картезіусу слід було б наново розглянути, що він хоче сказати висловом *більше реальності*. Хіба реальність припускає “більше” та “менше”?») [2, с. 185].

Ігор Агостіні у своєму фундаментальному дослідженні, присвяченому нескінченності та єдності Бога у філософії Декарта, докладно показує, що у даному місці Гоббс зрозумів Декарта надто спрощено, не враховуючи успадкованої Декартом схоластичної багатозначності поняття «реальність», через що «градацію, внутрішньо притаманну *realitas objectiva*, він поширив, у більш загальному сенсі, на градацію *realitas* в цілому» [3, с. 54]. Але у «забудькуватості» Гоббса була, певна річ, і своя правда: адже модерному поглядові на світ вже нічого було робити із тонким схоластичним розрізненням «формальної» та «об'єктивної» реальності, без урахування якого неможливо адекватно осмислити відповідну тезу Декарта. Натомість модерна філософська думка зосередилася на проблемі «віддзеркалення» людським розумом речей зовнішнього світу – через що проблему «реальності ідей» на тлі беззаперечно констатованої «реальності зовнішніх речей» довелося вирішувати цілком наново (зазвичай вже без будь-якого втручання у цей процес з боку всезнаючого Бога).

У «Нарисі про людське розуміння» Джона Локка «реальність» і «реальне» фігурують насамперед у трьох базових вимірах: як характеристики якостей «речей» (*things*) або «тіл» (*bodies*); як характеристики сутностей речей; і, нарешті, як характеристики «ідей», що відбивають і позначають ці якості речей у людському розумі, а також характеристики знання, що складається з цих ідей.

Щодо якостей речей, Локкове розуміння і «реальності», і власне «речі» є цілком звичним із погляду сьогодення. Під «речами» він розуміє «тіла», які тривко існують у світі зовні розуму – тим самим також успадковуючи одне зі значень латинського *res* у філософії Середньовіччя, а під «реальністю» їхніх якостей – те, що якості, про які йдеться, притаманні цим тілам «насправді» й безвідносно до особливостей людської почуттєвості. Так, згідно з Локком, лише «первинні» якості тіл «реальні», бо вони «реально» існують у тілах (*they may be called real qualities, because they really exist in those bodies*) [4, с. 174]. Як видно з цього прикладу, Локк досить добре відчуває етимологічну спорідненість англійського *real* з латинським *res* (місце якого в англomовному дискурсі заступило старогерманське за походженням *thing*, споріднене з німецьким *Ding*), аж до відлуння в його *real* притаманного класичному вислову *in re* значення «на ділі» чи «насправді».

Перехід від «реальних якостей» тіл до їхньої «реальної сутності» збагачує Локкове розуміння «реальності» новим смисловим обертоном: якщо «реальні якості» є тими «справжніми» якостями тіл, про існування та характер яких нам, згідно з Локком, достеменно відомо, «реальні сутності» є тими «справжніми» сутностями тіл, про які нам, навпаки, нічого не відомо й принципово не може бути відомо. Так саме в Локка формується та ідея «невідомої» чи пак «потойбічної» реальності, яка врешті-решт отримує термінологічне карбування у філософії Канта. З одного боку, Локк недвозначно визначає «реальну сутність» як «ту реальну будову будь-чого (*that real constitution of anything*), яка є підґрунтям всіх тих властивостей, які поєднані й постійно виявляються такими, що співіснують у номінальній сутності (*that are combined in, and are constantly found to co-exist with the nominal essence*); ту конкретну будову, яку будь-що (*everything*) має в собі, без

будь-якого відношення до будь-чого (*anything*) зовні нього» [5, с. 61]. Проте з іншого боку Локк так само недвозначно вказує, що сама наша ідея «реальної сутності» є не більше ніж суб'єктивним припущенням, яке насправді не має жодного «реального» підтвердження: «That which I think very much disposes men to substitute their names for the real essences of species, is the supposition before mentioned, that nature works regularly in the production of things (...). This supposition, however, that the same precise and internal constitution goes always with the same specific name, makes men forward to take those names for the representatives of those real essences; though indeed they signify nothing but the complex ideas they have in their minds when they use them» («Те, що, я вважаю, вельми схиляє людей заступати своїми іменами реальні сутності речей – це саме вищезгадане припущення, що в утворенні речей природа працює одноманітно (...). Утім, це припущення, що з одним і тим самим особливим ім'ям завжди йде точнісінько той самий внутрішній устрій, заохочує людей сприймати ці імена як такі, що представляють ті реальні сутності; хоча насправді вони не позначають нічого, крім складних ідей, які люди мають у своєму розумі, коли вони вживають ці імена») [5, с. 139].

Утім, справжньої складності смислове наповнення поняття «реальність» у Локка сягає тоді, коли справа доходить до «реальності ідей» – характеристики, яку Локк відрізняє від двох інших базових ознак ідей, якими є їхня «адекватність» та «істинність». На питання, яку ідею і за якими ознаками можна визнати «реальною», Локк у різних місцях «Нарису...» дає одразу декілька відповідей, які не лише важко узгоджуються між собою, а й викривають внутрішній смисловий розкол всередині самого терміна «реальність». Найбільш очевидною, з погляду сьогодення, є Локкова теза, що наше знання «є реальним лише настільки, наскільки існує *відповідність* між нашими ідеями та реальністю речей» («Our knowledge (...) is real only so far as there is a *conformity* between our ideas and the reality of things») [5, с. 228]. Проте знати можна не лише речі цілком, а й їхні окремі якості, а також власні витвори розуму; й у цих двох останніх випадках людським ідеям також мусить бути притаманна універсальна, як для Локка, характеристика їхньої «реальності». Тож в іншому місці «Нарису...» «реальними» вже визнаються ідеї, які «відповідають реальному буттю та існуванню речей, або своїм архетипам» («have a conformity with the real being, and existence of things, or with their archetypes») [4, с. 497]. Ще в одній формулі «архетип» – те, відбитком чого в розумі в кожному разі є ідея – цілковито розриває зв'язок між «реальністю речей» та «реальністю знання», коли Локкові йдеться про те, що для визнання «абстрактного знання» реальним існування взагалі «не вимагається» («Existence not required to make Abstract Knowledge real»), оскільки «для того щоб зробити наше знання реальним, потрібно, щоб ідеї відповідали їхнім архетипам» («to make our knowledge real, it is requisite that the ideas answer their archetypes») [5, с. 233].

На цю подвійність – «реальність ідеї» як її відповідність «реальності речей», або ж як її відповідність чи то реальному, чи то віртуальному «архетипу» (останнім, стосовно ідеї, може бути й будь-який витвір людської уяви) – накладається ще інша й більш загальна подвійність: «реальності ідеї» як характеристики її стосунків із відбитим нею предметом чи об'єктом (хоч би що розумілося під останнім) у Локка протистоїть ще й розуміння «реальності ідеї» як ознаки її онтологічного статусу – а саме, її «справжнього» існування в людському розумі. Так, «змішані модуси» («mixed modes») і стосунки, «складені з сумісних ідей», згідно з Локком, «реальні» тому, що вони «не мають іншої реальності, крім тої, яку вони мають у людському розумі» («having no other reality but what they have in the minds of men») [4, с. 499]. Однак цілком покластися на цю «реальність у розумі» Локк також не наважується, і тому негайно після цього він знову прокладає місток між «реальністю ідей» та зовнішнім існуванням – хоча тепер вже не «реальним», а лише «можливим», яке не стільки «відбивається» в ідеї, скільки, навпаки, відбиває в собі її зміст: «there is

nothing more required to this kind of ideas to make them real, but that they be so framed, that there be a possibility of existing conformable to them» («...не вимагається нічого більшого, аби зробити ідеї цього типу реальними, крім лише того, щоб вони були побудовані так, аби була можливість існування, відповідного до них») [4, с. 499]. Вагомість останнього кроку для Локка можна гідно оцінити, лише згадавши, що саме на цій підставі він проголошує «незаперечну реальність» нашого знання з проблем математики та моралі («Нарис...», книга IV, глава IV).

Цей поступовий перехід Локка від «реальності речей» до такої «реальності ідей», яка є коли не цілком самодостатньою, то принаймні безумовно первинною стосовно відповідного до цих ідей «можливого існування», отримав оригінальне продовження у Барклі, котрий здійснив відчайдушну спробу цілковито отождивити «реальність речей» із «реальністю ідей», не забуваючи при цьому запевнити (вустами Філонуса в діалозі з Гіласом), що він обстоює «не перетворення речей на ідеї, а радше перетворення ідей на речі; «адже ті безпосередні об'єкти сприйняття, які, за твоїми словами, є тільки явищами речей [appearances of things], я вважаю самими реальними речами [real things themselves]» [6, с. 244]. Так чи інакше, Барклі всіляко намагається повернути терміну «реальність» смислову однозначність – доводячи насамперед, що тлумачення «реальності чуттєвих речей» («reality of sensible things») як їхнього існування поза межами будь-якого розуму містить у собі специфічну внутрішню суперечність: постулювавши таку «реальність», ми (як, власне, й вийшло в Локка) мусимо негайно визнати, що знати про неї ми нічого не можемо (включаючи – додає Барклі – навіть самий факт її існування), після чого ми закономірно перетворюємося на скептиків: «And pursuant to this notion of reality, you are obliged to deny sensible things any real existence: that is, according to your own definition, you profess yourself a sceptic» («І дотримуючись цього розуміння реальності, ти змушений відмовити чуттєвим речам у будь-якому реальному існуванні: себто, відповідно до твого власного визначення, ти визнаєш себе *скептиком*») [6, с. 211-212].

Альтернативний шлях, запропонований самим Барклі, полягає в тому, щоб наново розтлумачити терміни «реальне» та «реальність», традиційно орієнтуючись при цьому на «річ», але цього разу взяту як «чуттєва річ» (*sensible thing*), себто те, що існує винятково у сприйнятті та як сприйняте розумом: «Whence I conclude, not that they have no real existence, but that, seeing they depend not on my thought, and have all existence distinct from being perceived by me, there must be some other Mind wherein they exist. As sure, therefore, as the sensible world really exists, so sure is there an infinite omnipresent Spirit who contains and supports it (...) *sensible things do really exist; and, if they really exist, they are necessarily perceived by an infinite Mind: therefore there is an infinite Mind or God*. This furnishes you with a direct and immediate demonstration, from a most evident principle, of the being of a God» («Звідси я висновую не те, що вони [чуттєві речі] не мають реального існування, а що, позаяк вони не залежать від моїх думок, і всі мають існування окремо від їхнього сприйняття мною, мусить бути якийсь інший Розум, де вони існують. Отже, як певно, що чуттєвий світ реально існує, так само певно й те, що є нескінченний всюдисущий Дух, який його містить і підтримує (...) *чуттєві речі справді реально існують; і, якщо вони реально існують, вони необхідно сприймаються нескінченним Розумом; отже, є нескінченний Розум або ж Бог*. Це надає тобі прямий і безпосередній доказ буття Бога, який виводиться з найбільш очевидного принципу») [6, с. 212].

На легко передбачуване заперечення, що цілковите переміщення «реальності речей» у розум стирає будь-яку різницю між зовнішніми об'єктами (хай би як розуміти останні) та власними витворами людського розуму, Барклі у «Принципах людського знання» відповідає, що «реальними» у власному сенсі він вважає лише речі, отримані нами ззовні, себто від Бога: «The ideas imprinted on the Senses by the Author of nature are called *real things*. and those excited in the Imagination being less regular, vivid, and constant, are more

properly termed *ideas*, or *images of things*, which they copy and represent» («Ідеї, відбиті в наших чуттях Автором природи, іменуються *реальними речами* (*real things*), а ті, що виникли в уяві, будучи менш регулярними, жвавими й тривкими, правильніше називаються *ідеями* або ж *образами речей*, які вони копіюють і представляють») [7, с. 54]. Відтак «усе, що ми бачимо, відчуваємо на дотик, чуємо, або ж у будь-який спосіб мислимо чи розуміємо, залишається в такій же безпеці, як завжди, і є так само реальним, як завжди. Існує *rerum natura* [природа речей], і розрізнення між реальностями та химерами зберігає свою повну силу» [7, с. 55]¹.

Наприкінці «Діалогів...», намагаючись висловити одним реченням самісіньку суть запропонованої ним філософської системи, Барклі, виступаючи під маскою Філонуса, стверджує: «Мої зусилля були спрямовані тільки на те, аби поєднати і краще висвітлити ту істину, що її досі ділили між собою пересічні люди та філософи: перші дотримувалися думки, що *ті речі, які вони безпосередньо сприймають, є реальними речами*, а другі, що *речі, безпосередньо сприйняті, є ідеями, які існують лише в розумі*. Ці два переконання разом і складають саму сутність того, що я обстоюю» («My endeavours tend only to unite, and place in a clearer light, that truth which was before shared between the vulgar and the philosophers: – the former being of opinion, that *those things they immediately perceive are the real things*; and the latter, that *the things immediately perceived are ideas, which exist only in the mind*. Which two notions put together, do, in effect, constitute the substance of what I advance») [6, с. 262].

Дейвід Х'юм, найбільш знаменитий представник наступного за Барклі покоління британських філософів, вочевидь не визнав слушності цього оригінального філософського проекту. Відкидаючи запропоноване Барклі цілковите ототожнення «реальності речей» та «реальності ідей, які існують лише в розумі», Х'юм знов повертається до їхнього протиставлення, яке (як ми щойно бачили) було помітне вже у Локка, а надалі (як ми побачимо згодом) буде підсумоване Кантом.

Найбільш узвичаєним у лексиконі Х'юма є похідне від вислову *in re* вживання термінів «реальний» та «реальність» для характеристики того, що існує «насправді». Наприклад: «all abstract ideas are *really* nothing but particular ones, considered in a certain light» («усі абстрактні ідеї *насправді* є конкретними ідеями, розглянутими у певному світлі») [8, с. 34]; «every thing that enters the mind, being *in reality* a perception, 'tis impossible any thing shou'd to *feeling* appear different» («оскільки все, що входить до розуму, є *насправді* сприйняттям, неможливо, аби будь-яка річ була *почуттям* якимось інакше, ніж вона сприймається розумом») [8, с. 190]. Та як видно вже й з наведених прикладів, таке розуміння «реального» одразу потрапляє в обійми радикального Х'юмового сенсуалізму: оскільки *насправді* для нас існує лише світ наших власних почуттів і та інформація, яку цей світ постачає нашому розумові, то й «реальність» є насамперед характеристикою наших власних почуттів.

Звідси випливає заява Х'юма у третій книзі «Трактату...»: «ніщо не може бути для нас більш реальним [more real] чи займати нас більше, ніж наші власні почуття задоволення та ніяковості» [8, с. 469]. Однак та ж логіка застосовується Х'юмом не тільки до емоційних станів, а й до чуттєвих об'єктів: «коли ми говоримо про реальні вирізнені існування [real distinct existences], ми зазвичай маємо на увазі радше їхню незалежність, аніж зовнішню позицію у певному місці [external situation in place], і думаємо, що об'єкт має достатню реальність [has a sufficient reality], коли його Буття є безперервним і неза-

¹ «Whatever we see, feel, hear, or any wise conceive or understand, remains as secure as ever, and is as real as ever. There is a *rerum natura* and the distinction between realities and chimeras retains its full force». Вживання в останній фразі добре відомого латинського вислову показує, що Барклі свідомо вкорінював свій іматеріалізм у традиції середньовічної схоластики – зокрема й у своєму специфічному тлумаченні взаємозв'язку між термінами *res* та «реальність».

лежним від невинних коловоротів [incessant revolutions], що їх ми усвідомлюємо у собі» [8, с. 191]. Зрозуміло, що «незалежність», як характеристика реальності об'єктів, вигідно відрізняється від «зовнішньої позиції» саме тим, що першу з цих характеристик можна, за бажання, витлумачити і як певний епіфеномен чуттєвості, аби вже з нього виводити й нашу (для Х'юма – логічно безпідставну) схильність розуміти «реальність» також і у світлі другої згаданої характеристики.

Саме таке суто перцептивне розуміння реальності буде за півстоліття після першого видання «Трактату...» відтворене Кантом у його описах того, чим є «реальність» на феноменальному рівні. «Realität ist im reinen Verstandesbegriffe das, was einer Empfindung überhaupt korrespondiert» («Реальність у чистому розсудковому понятті є тим, що відповідає відчуттю взагалі»), – зауважує, зокрема, Кант у першому розділі «Аналітики засад» (A 143/B 182) [9], [10]¹. У другій секції третього розділу другої книги «Трансцендентальної діалектики» (A 581-582/B 609-610) аналогічна думка проводиться Кантом значно докладніше: «Die Möglichkeit der Gegenstände der Sinne ist ein Verhältnis derselben zu unserem Denken, worin etwas (nämlich die empirische Form) a priori gedacht werden kann, dasjenige aber, was die Materie ausmacht, die Realität in der Erscheinung, (was der Empfindung entspricht) gegeben sein muß, ohne welches es auch gar nicht gedacht und mithin seine Möglichkeit nicht vorgestellt werden könnte. Nun kann ein Gegenstand der Sinne nur durchgängig bestimmt werden, wenn er mit allen Prädikaten der Erscheinung verglichen und durch dieselbe bejahend oder verneinend vorgestellt wird. Weil aber darin dasjenige, was das Ding selbst (in der Erscheinung) ausmacht, nämlich das Reale, gegeben sein muß, ohne welches es auch gar nicht gedacht werden könnte; dasjenige aber, worin das Reale aller Erscheinungen gegeben ist, die einige allbefassende Erfahrung ist (...) Nun können uns in der Tat keine anderen Gegenstände, als die der Sinne, und nirgends als in dem Kontext einer möglichen Erfahrung gegeben werden, folglich ist nichts für uns ein Gegenstand, wenn es nicht den Inbegriff aller empirischen Realität als Bedingung seiner Möglichkeit voraussetzt»².

Проте ані в Канта, ані в Х'юма розмова про реальність на цьому ще не завершується. По-перше, отримавши чуттєві враження, ми надалі обробляємо їх засобами власного розуму й формуємо узагальнене уявлення, яке можна вважати цілісним образом «чуттєвої реальності». Та мало й того; активність нашого розуму насправді сягає ще більшого. Ось як описується цей процес у дев'ятому розділі третьої частини першої книги Х'юмового «Трактату...»: «Of these impressions or ideas of the memory we form a kind of system, comprehending whatever we remember to have been present, either to our internal perception or senses; and every particular of that system join'd, to the present impressions, we are pleas'd to call a reality. But the mind stops not here. For finding, that with this system of perceptions, there is another connected by custom, or if you will, by the relation of cause or effect, it proceeds to the consideration of their ideas; and as it feels that 'tis in a manner necessarily determin'd to view these particular ideas, and that the custom or relation, by which it is determin'd, admits not of the least change, it forms them into a new system, which it likewise dignifies with

¹ Тут і далі всі цитати з обох редакцій «Критики чистого розуму» даються за електронними джерелами, із вказуванням пагінації за міжнародним стандартом.

² «Можливість предметів чуттів є відношення їх до нашого мислення, у котрому [відношенні] щось (а саме, емпірична форма) може мислитись *a priori*, а те, що становить матерію, реальність у явищі (те, що відповідає відчуттю) має бути даним, бо без цього воно зовсім не могло б мислитись, а отже, і його можливість не могла б уявлятися. А предмет чуттів може бути суцільно визначений лише тоді, коли він порівнюється з усіма предикатами явища і зображується через них ствердно або заперечно. Але в тому предметі має бути дане те, що становить саму річ (у явищі), себто Реальне, – без цього він зовсім не міг би мислитись, а те, у чому дано Реальне всіх явищ, є єдиний всеосяжний досвід (...) Насправді нам не можуть бути дані жодні інші предмети, окрім предметів чуттів, і то ніде, окрім як у контексті можливого досвіду, отже, предметом *для нас* є лише те, що передбачає сукупність усієї емпіричної реальності як умови своєї можливості». Переклад І. Бурковського [11, с. 343] подано з окремими змінами.

the title of *realities*. The first of these systems is the object of the memory and senses; the second of the judgment» [8, с. 108]¹.

Таким чином, перцептивна – чи, за Кантом, «феноменальна» – реальність складає в Х'юма тільки перший поверх тієї будови нашого розуму, яку ми називаємо «реальністю»; але другий її поверх, у певному сенсі, є навіть ще важливішим: «It is this latter principle, which peoples the world, and brings us acquainted with such existences, as by their removal in time and place, lie beyond the reach of the senses and memory. By means of it I paint the universe in my imagination, and fix my attention on any part of it I please» («Саме цей останній принцип населяє світ і надає нам обізнаність у таких існуваннях, які, будучи віддаленими в часі та просторі, лежать поза межами досяжності чуттів та пам'яті. Завдяки йому я малюю Всесвіт у своєму уявленні і затримую свою увагу на будь-якій його частині, як мені заманеться») [8, с. 108]. Перцептивна реальність і оцей щойно описаний «другий поверх» *реалій* існують у Х'юма як дві паралельні системи, подібні одна до одної, але не пов'язані між собою жодними законами логічної необхідності. При цьому, якщо перша з них є прямим та безпосереднім продуктом нашого чуттєвого досвіду, то друга виглядає у Х'юма своєрідним «епістемологічним бастардом»: вона формується в нас якось підсвідомо, хоча й з необхідністю (*не* логічного характеру), і не стільки виводиться безпосередньо з досвіду, скільки у певний момент «накладається» нами на цей досвід і далі керує ним, формуючи зокрема наші (логічно безпідставні) очікування на майбутнє стосовно припущених нами каузальних відносин між тими об'єктами, які ми вважаємо зовнішніми щодо нас речами.

Ця «друга реальність» не отримує у Х'юма жодного спеціального визначення. Натомість саме таке визначення запропонує Кант, протиставляючи в «Додатку» до третього розділу «Аналітики засад» (А 264-265/В 320-321) «ноуменальну» та «феноменальну» реальності: «Wenn Realität nur durch den reinen Verstand vorgestellt wird (realitas noumenon), so läßt sich zwischen den Realitäten kein Widerstreit denken, d. i. ein solches Verhältnis, da sie in einem Subjekt verbunden einander ihre Folgen aufheben, und 3-3=0 sei. Dagegen kann das Reale in der Erscheinung (realitas phaenomenon) untereinander allerdings im Widerstreit sein, und vereint in demselben Subjekt, eines die Folge des anderen ganz oder zum Teil vernichten, wie zwei bewegende Kräfte in derselben geraden Linie, sofern sie einen Punkt in entgegengesetzter Richtung entweder ziehen, oder drücken, oder auch ein Vergnügen, was dem Schmerze die Wage hält»².

У цьому Кантовому міркуванні модерний мотив «подвійності реального» сягає своєї справжньої кульмінації. Але на цьому він і завершується. У німецькій філософії проблема подвійної реальності поступається місцем тривалому з'ясуванню стосунків між «реальністю» та «дійсністю» (Realität vs. Wirklichkeit); що ж до англійської філософії, то там із новою силою відновлюється беркліанська тенденція до зведення усіх значень терміна «реальність» до єдино прийняттого з погляду емпіризму розуміння реальності як даного у відчутті, як це засвідчує, зокрема, «Логіка...» Мілля: «Whether God, and duty, are reali-

¹ «Із цих вражень чи ідей пам'яті ми формуємо щось на зразок системи, охоплюючи все те, що, як ми пам'ятаємо, було представлено нашим внутрішнім сприйняттям або чуттям; і кожна частку цієї системи, приєднану до чинного враження, ми бажаємо називати *реальністю*. Та розум не зупиняється на цьому. Адже знаходячи, що поряд з цією системою сприйняття є інша, пов'язана звичаєм, або, якщо хочете, стосунками причини чи наслідку, він [розум] починає розглядати й ці ідеї; і оскільки він відчуває, що в певному сенсі він з необхідністю скерований бачити ці конкретні ідеї, і що звичай чи відношення, яким він скерований, не припускає жодної зміни, він формує їх у нову систему, яку він так само вшановує титулом *реалій*. Перша з цих систем є об'єктом пам'яті й чуттів; друга – об'єктом судження».

² «Якщо реальність уявляється тільки через чистий розсуд (*realitas noumenon*), то між реальностями немислима жодна суперечність, себто таке відношення, коли вони, пов'язані в одному суб'єкті, скасовують наслідки одна одної, так, що 3-3 = 0. Натомість реальне в явищі (*realitas phaenomenon*) може, без сумніву, перебувати у суперечності [себто одне «реальне в явищі» з іншим], і, поєднане у тому самому суб'єкті, може цілком або почасти знищувати *наслідки одне одного*, як-от дві рушійні сили на тій самій прямій лінії, оскільки вони тягнуть або штовхають одну точку в протилежних напрямках; або задоволення, що зрівноважує біль». Переклад І. Бурковського [11, с. 197] подано з окремими змінами.

ties, the existence of which is manifest to us a priori by the constitution of our rational faculty; or whether our ideas of them are acquired notions, the origin of which we are able to trace and explain; and the reality of the objects themselves a question not of consciousness or intuition, but of evidence and reasoning» («Чи є Бог та обов'язок реаліями, існування яких очевидне для нас апіорі завдяки будові нашої розумової здібності; або ж чи наші ідеї того та іншого є набутими з джерела, що його ми можемо дослідити й пояснити; а також реальність самих об'єктів – [все це] питання не свідомості чи інтуїції, а свідочтва та міркування») [12, с. 9].

ЛІТЕРАТУРА

1. Descartes. Méditations touchant la Première Philosophie / Descartes // Descartes. Oevres philosophiques : in 3 vol. [textes établis, présentés et annotés par Ferdinand Alquié]. – Paris : Éditions Garnier Frères, 1967. – Vol. 2. – 1967. – P. 177-890.
2. Descartes. Meditationes de Prima Philosophia / Descartes // Oevres de Descartes : in 13 vol. / publiées par Charles Adam et Paul Tannery. – Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1964-1974. – Vol. VII. – 1964.- 614 p.
3. Agostini, Igor. Ne quidem ratione. Infinità ed unità di Dio in Descartes / Igor Agostini. – Lecce : Università degli studi di Lecce, 2004. – 337 p.
4. Locke, John. Essay concerning human understanding / John Locke [collated and annotated, with prolegomena, biographical, critical, and historical by Alexander Campbell Fraser] : in 2 vol. – Vol. 1: Prolegomena. Book I. Neither Principles Nor Ideas are Innate. Book II. Of Ideas. – New York : Dover Publications, 1959. – CXI, 536 p.
5. Locke, John. Essay concerning human understanding / John Locke [collated and annotated, with prolegomena, biographical, critical, and historical by Alexander Campbell Fraser] : in 2 vol. – Vol. 2: Book III. Of Words. Book IV. Of Knowledge and Probability. – New York : Dover Publications, 1959. – VI, 496 p.
6. Berkeley, George. Three Dialogues Between Hylas and Philonous in Opposition to Sceptics and Atheists / George Berkeley // The Works of George Berkeley, Bishop of Clone : in 9 vol. / [ed. by A.A. Luce, T.E. Jessop]. – London [etc.] : Thomas Nelson and Sons Ltd., 1949. – Vol. 2. – P. 147-263.
7. Berkeley, George. A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge / George Berkeley // The Works of George Berkeley, Bishop of Clone: in 9 vol. [ed. by A.A.Luce and T.E.Jessop]. – London [etc.]: Thomas Nelson and Sons Ltd., 1949. – P. 19-113.
8. Hume, David. A Treatise of Human Nature / David Hume [reprinted from the original edition in three vol. and ed., with an analytical index, by L.A.Selby-Bigge]. – Oxford : Clarendon Press, 1965. – XXIII, 710 p.
9. Kant, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft. Erste Auflage (1781) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://gutenberg.spiegel.de/kant/krva/krva.htm>, вільний.
10. Kant, Immanuel. Kritik der reinen Vernunft. Zweite hin und wieder verbesserte Auflage (1787) [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://gutenberg.spiegel.de/kant/krvb/krvb.htm>, вільний.
11. Кант, Іммануїл. Критика чистого розуму / Іммануїл Кант; [пер. з нім. та прим. Ігоря Бурковського]. – К. : Юніверс, 2000. – 504 с.
12. Mill, John Stuart. A System of Logic Ratiocinative and Inductive. Books I-III / John Stuart Mill // The Collected Works of John Stuart Mill. – [3 ed.]. – Vol. VII. – University of Toronto Press, 1981. – CXVII, 638 p.

А.О. Панич

Переосмысление категории реальности в европейской философии Нового времени

В статье анализируется новое понимание категории реальности в континентальной и британской философии XVII и XVIII столетий. Показано, что в философии британского эмпиризма схоластическую двойственность «формальной» и «объективной» реальности заступает другая двойственность, «реальность вещей» против «реальности идей», которую в англоязычной философии последовательно отстаивает Локк и от которой старается избавиться Баркли. Позднее у Юма возникает новая двойственность, которая по сути является двойственностью «перцептивной» и «концептуальной» реальности, и которую со временем повторит Кант в своем противопоставлении «realitas phaenomenon» и «realitas noumenon».

О.О. Пануч

Rethinking of the Notion of Reality in the European Modern Philosophy

The article analyzes a new understanding of the notion “reality” in the continental and British philosophy of the 17th and 18th centuries. The philosophy of British Empiricism substitutes scholastic differentiation of “formal” and “objective” reality by a new distinction, namely, “reality of things” and “reality of ideas”, which in the Anglophone philosophy is persistently promoted by Locke, whereas Berkeley tries to get rid of it. Later on, Hume introduces yet new distinction, actually between “perceptual” and “conceptual” reality, which will be eventually repeated by Kant as the opposition between “realitas phaenomenon” and “realitas noumenon”.

Стаття надійшла до редакції 09.08.2010.